

Ontología y Ciencias del Lenguaje

Francisco José Weismann, OSA

Ward, Graham, *Barth, Derrida and the Language of Theology*. Cambridge University Press, Paperback edition, 1998, 258pp.

El libro que aquí comento de Graham Ward es un excelente y sintético estudio sobre una de las cuestiones centrales y más interesantes -hablando según mis preferencias personales- del debate intelectual contemporáneo que interesa no sólo a la Teología sino también a otras disciplinas conexas, particularmente la Filosofía, la Lingüística, la Historia de las Ciencias del Lenguaje, la Filosofía Judía contemporánea, la Teología cristiana en sus versiones más creativas y enriquecedoras.

En realidad Ward se focaliza en el estudio de Karl Barth, el célebre teólogo de este siglo considerado como uno de los principales al lado de Paul Tillich, von Balthasar, Karl Rahner y pocos más. En realidad Barth es ya un clásico de la Teología y el intento de Ward de afrontar aspectos de su pensamiento teológico y compararlos con el de Jacques Derrida, otro de los autores centrales actuales, es loable. Personalmente, considero que el proyecto de Ward está bien construido, desde el punto de vista metodológico, las conclusiones a las que llega son sumamente interesantes aunque –como no podía ser de otra manera– igualmente son discutibles y abiertas a la reflexión.

Es destacable el buen conocimiento que Ward posee del contexto cultural alemán del que se nutrió Barth (autores cristianos y judíos: entre éstos Buber y Rosenzweig) y las interesantísimas explicaciones que hace de la evolución de las teorías lingüísticas: desde Hamman, Herder, von Humboldt hasta Buber-Rosenzweig, Levinas, y Derrida. Distingue, en este sentido, entre “Sprachphilosophie” (centrándose en el período que transcurre desde Hamman hasta Humboldt) y “Redephilosophie” (en Heidegger, Buber-Rosenzweig, Levinas y Derrida con su célebre “différance”). La “Sprachphilosophie” acentúa los aspectos originales y fenoménicos del Lenguaje que van desde la afirmación de su origen divino hasta la acentuación de su carácter natural inseparable de las fuerzas potenciales que posee el hombre en cuanto

ser creativo inserto en ambientes (históricos, geográficos, sociales en sentido amplio). La “Redephilosophie”, en contraste, se detiene con mayor énfasis en el Lenguaje como vehículo del diálogo interpersonal, develador del Ser en lo que éste tiene de más específico. El Lenguaje es diálogo no sólo entre personas sino también entre personas humanas y Dios. De esta forma puede pretender resolver las antinomias de lo inmanente y de lo transcendente presentes en la misma constitución ontológica del ser creado y finito.

Ward no utiliza siempre las versiones originales de los autores citados pero esto no obsta a que su exposición sintética sea muy buena, con una capacidad de interpretación flexible y profunda, lo que no es común en los autores británicos que se ocupan de estos temas.

En efecto, el tema del Lenguaje teológico que aborda Ward no es un simple tema: inseparables de él son las cuestiones de la analogía, de la posibilidad de la comunicación intersubjetiva, de la teología negativa (¿cómo es posible que el ser creado hable ya sea de forma predicativa o denotativa-referencial del Ser increado?). Concretamente, en Barth nuestro autor se detiene en el capítulo 5 de la obra principal del teólogo suizo: su “Kirchliche Dogmatik” y la célebre “analogia entis” que Barth interpreta originalmente (baste recordar su clásico estudio sobre S. Anselmo).

La analogía ha interesado a todos los que se han puesto a reflexionar sobre estos temas. Desde los estudios contemporáneos de Santiago Ramírez OP, en su obra monumental sobre el tema, en la que considera que sólo las certezas que le daba su interpretación de S. Tomás podía ofrecer una visión lúcida y verdadera del conocimiento de Dios, las investigaciones serias sobre la “analogia entis” (¿cómo comparar lo que no es comparable, como vincular lo natural y lo sobrenatural, lo inmanente y lo transcendente) no han progresado mucho. Evidentemente Ramírez, el destacado teólogo de Fribourg y Salamanca, se delimitaba exclusivamente a la lectura y a la guía de S. Tomás. De esta manera quedaban fuera otra serie de autores que, en mi modesta opinión, son fundamentales para profundizar en el tema al que me refiero. Es suficiente pensar en el Rambam (Maimónides) que se ocupa de la cuestión (especialmente en los primeros capítulos de su “Moré Nebukhim”) y que permite estudiar todos los temas de la referencia del conocimiento

humano al conocimiento divino y delimitar así su significado. La Teología negativa y los atributos de Dios son vistos con gran originalidad por el Rambam y su influencia se siente, en cierta medida, en S. Tomás (basta pensar en los estudios clásicos sobre el tema de Gilson, Wolfsohn y otros destacados autores). Ward aborda el tema sin tener presente esta línea hermeneútica y se centra, como he dicho, en otros pensadores y lingüistas que son fundamentales en el estudio actual sobre esta temática. Lo que sí se le puede objetar a Ward-no en plan de crítica sino como una especie de carencia de tipo metodológico- es la exposición sintética y no lo suficientemente analítica que hace de los mismos. No obstante es justo reconocer que dedica todo un capítulo (aunque breve) a Buber y su filosofía dialógica.

Ward comienza sus reflexiones después de haber asistido a un curso del reconocido y recordado Prof. Nicolas Lash (en Cambridge) sobre la analogía. Con la ayuda de otra gente también conocida para los que se dedican a estos temas (el Obispo anglicano Rowan Williams y Fergus Kerr OP) elaboró este libro que verdaderamente se lee con placer, por la elegancia del estilo y la sólida erudición orientada a la especulación sistemática (lo cual es una novedad en los autores británicos, incluido el mencionado Williams). El Prof. Lash ciertamente conoce muy bien el tema de la analogía y no menosprecia -como serio estudioso- sus antecedentes medievales, aunque está más abierto a las cuestiones actuales sobre el lenguaje teológico de tipo cristológico.

En este caso la “analogia entis” se convierte más bien, como es lógico, en “analogia fidei”. O sea, las cuestiones metafísicas y teológicas no se pueden separar si se desea tener una visión seria y sólida de la temática. La cuestión radica en el punto de partida de esas reflexiones metafísico-teológicas: se pueden detener en una especie de teo-centrismo y de antropo-centrismo en donde sólo los protagonistas son exclusivamente Dios y el hombre; el hombre y Dios. Por el contrario, en la línea de Buber, Rosenzweig, Levinas y finalmente Derrida, los enfoques citados teocéntricos y antropocéntricos se amplían y, por tanto, se profundizan: no sólo hablamos sobre Dios y el hombre sino sobre Dios, el hombre y el diálogo vinculante de éste con otros hombres. Se podría pasar así de una “analogia entis” de proporcionalidad (extrínseca o intrínseca) a una “analogia fidei” dialógica, con solidez

metafísica (sobre todo en Rosenzweig y Levinas) que, sin negar las limitaciones del Lenguaje y la posibilidad de una Teología negativa (al estilo del Rambam y de S. Tomás) vislumbre una nueva hermeneútica que valorice más detenidamente elementos fundamentales como el símbolo, la pluralidad de las culturas, la inefabilidad del Nombre Divino, el misterio lindante con lo teológico que caracteriza al Lenguaje (la citada “différance” de Derrida).

El estudio de Ward es estimulante desde este punto de vista: por un lado posibilita ampliar y profundizar todo lo que expuso sobre aspectos de la Historia de las Ciencias del Lenguaje en relación con la Filosofía y la Teología (en particular la Cristología, tema que el Prof. Lash, ya mencionado, estudió con gran talento) y, sobre todo, tratar de hacer una síntesis nueva entre el enfoque medieval, el moderno y el contemporáneo. Esto no lo hizo el estudio de Ramírez y tampoco lo logró hacer el proyecto monumental de Barth. Desde el punto de vista teológico, considero que Barth no logró esa síntesis porque se centró sólo en los aspectos más intensamente metafísicos de, por ejemplo, las cuestiones cristológicas. El tema de la judeidad esencial de Jesús (tan estudiado en la actualidad por autores tanto judíos como cristianos) no está especialmente presente en su obra. Seguramente -y esto lo señala de paso Ward- la “Sprachphilosophie” (especialmente en Harder y von Humboldt) le impidió valorizar el elemento hebreo en sus manifestaciones de Lengua, Cultura, Fe. Baste recordar la preeminencia que daban algunos representantes de la “Sprachphilosophie” (en particular, von Humboldt) al Sánscrito (y al Latín y al Griego en el contexto de la célebre cuestión de las Lenguas Indo-europeas) con olvido notable -y seguramente prejuicioso- del Hebreo y de las Lenguas del Oriente Medio.

Derrida, el destacado lingüista contemporáneo interesado en cuestiones teológicas; habla, como ya es sabido, de un modelo griego representado en la “República” de Platón y en el que el Bien prevalece sobre el Ser aunque hay una correlación entre ambos (esto equivaldría a una “analogia entis” y también a las líneas fundamentales de Buber, Rosenzweig y Levinas). Otro paradigma platónico es el de la “khora” del “Timaeus” que se sitúa más allá del mundo inteligible aunque participa, en cierta manera, de ese mundo.

La “khora” platónica es la que le permite hablar de “différance” como dis-asociación entre lo sensible y lo inteligible. Barth estaría en esta línea con su doctrina tan original de la Palabra entre las palabras (el tema del Verbo y su Encarnación). Esta “khora” tiene también su vertiente (clásicamente conocida como “Teología negativa” en Dionisio Aeropagita, Meister Eckhart y, en cierto sentido, Heidegger) en la que la nombrada dis-asociación puede transformarse en asociación comunicativa mediante la cual la Palabra se comunica a las palabras y da su dimensión significativa y diacrónica al Lenguaje.

Este aspecto negativo y apofático también se encuentra en algunas páginas y temas centrales de Levinas (habría que investigar aquí la influencia de temáticas parecidas de la Cábala en el pensador francés).

La “différance” derridiana nos enseña a reconocer los límites de nuestro Lenguaje (aunque en un sentido diferente a lo que enseña Wittgenstein sobre el particular) y a percibir la posibilidad teológica de una comunicación o contacto entre lo inmanente y lo trascendente, entre la Palabra y las palabras. Esto no lo dice explícitamente Derrida pero Ward así lo interpreta. Esta interpretación, sin duda discutible, permite iniciar una hermenéutica (en el sentido del “Neues Denken” de Rosenzweig) que integre los aportes más importantes sobre el tema y no lo cierre de forma definitiva en un sistema de pensamiento.

Heidegger, por su parte, representa otro momento, de esta reflexión (y Derrida lo reconoce): indica el intento de una Teología prescindiendo del Ser (la célebre cuestión de la “onto-teología” y de la “Teología”). En Heidegger es posible, hasta cierto punto, una Teología sin Dios según el estilo y el modelo de algunos de sus amados Presocráticos.

Aquí radica, según opino después de la lectura de este hermoso libro, el tema básico: ¿Hasta qué punto es posible el Lenguaje teológico? Es decir, cómo se puede concebir que el lenguaje humano se refiera al Lenguaje Divino como manifestación del mismo Ser Divino, epifanía irrestricta de su Unidad y Unicidad esenciales. Ward sólo intenta respuestas aproximativas. Buceó en el pensamiento inmenso de Barth y encontró algunas pistas de investigación. El resultado es muy bueno aunque, ciertamente, su libro está dirigido -a pesar de su síntesis- a lectores interesados y amantes de estos temas. Para otra clase de lectores este libro resultará, sin dudas, ininteligible.

Barth, en efecto, reconoció (en 1916) la dificultad e, incluso, la imposibilidad del Lenguaje teológico. Su obra se desarrolló, según los esquemas conocidos a los lingüistas y estudiosos de Semiótica, en un proceso de repetición, representación y textualidad. Es decir, Barth utiliza el Lenguaje en el contexto de la Tradición teológica clásica y de sus textos y se ve limitado y de-limitado por sus mismos textos hasta el punto de reconocer la apertura del lenguaje y del quehacer metafísico y teológico hacia el futuro como utopía realizable (en el sentido más comprensible de la Apocalíptica y de la Escatología inseparables de la Esperanza). Ward concluye que Derrida ofrece un suplemento filosófico-língüístico a la concepción barthiana y ofrece la posibilidad de establecer las bases de una Teología post-moderna de la Palabra que responda a la crisis del Logocentrismo (de la Palabra, de las palabras y del Lenguaje como su expresión verbal, icónica o gráfica) con originalidad y riqueza interpretativa.

Aquí radica el mérito del estudio de Ward. Su lectura es, en verdad apasionante, e incluso permite reflexionar sobre el tema de la célebre cuestión de la Cultura alemana y su relación con los intelectuales judíos alemanes (o de lengua alemana). Desde mi modesto punto de vista, considero que el Logocentrismo entra en crisis porque se lo ha desprovisto del significado del Ser (como pienso que sucede en Heidegger) y que la propuesta Teología postmoderna de la Palabra a la que alude Ward ha de elaborarse a partir de las intuiciones y de las formulaciones sistemáticas del llamado pensamiento dialógico (representado principalmente por Buber, Rosenzweig, Rosenstock-Huessy, Ferdinand Ebner, Levinas) en el que el Lenguaje recobra la densidad metafísica que le proporciona su anclaje en el Ser (en el sentido del Rambam y de S. Tomás), su dimensión sólida de inter-subjetividad personal y social y, sobre todo, la capacidad de reconocimiento de la “*différance*” (no en el sentido derridiano de dis-associación, evocadora de la alienación hegeliana) del Otro y de los otros en el seno de toda comunidad humana y religiosa: reconocimiento que conduce al respeto, a la aceptación y al amor.

Olafson, Frederick A., *What is a Human Being? A Heideggerian View.*
(Modern European Philosophy), Cambridge University Press,
Cambridge, 1995, 262pp.

Con motivo de la recensión de este libro del Prof. Olafson intentaré explicitar de alguna forma una serie de reflexiones sobre el tema de la realidad metafísica y ontológica del ser, la constitución de la persona humana y algunas aportaciones de teorías lingüísticas. Mi objetivo principal es comentar, con un espíritu serenamente crítico, el excelente estudio del Prof. Olafson y acompañarlo con reflexiones personales.

Oportunamente hice la recensión de otro libro del mismo autor (que es Profesor Emérito de Filosofía en la Universidad de S. Diego, California) sobre el “mitsein” de Heidegger (que podría traducirse como ser-con-los otros), libro que justamente es anunciado en el que comento en estas páginas. Tuve, entonces, la impresión de encontrarme ante un filósofo que unía la tradición filosófica europea con la americana, buscando siempre vincular lo filosófico con lo humano. Su estilo especulativo-sistemático no se detiene tanto en la erudición bibliográfica sino en la elaboración temática. Sus aportes son muy interesantes y pueden orientar estudios ulteriores.

De sus obras anteriores quisiera mencionar “Heidegger and the Philosophy of Mind” (1987) que prepara el mencionado estudio sobre el “mitsein”. La colección “Modern European Philosophy” de Cambridge University Press cumple, en este sentido, una labor encomiable al presentar excelentes estudios sobre la tradición kantiana y postkantiana.

Olafson se inscribe bien dentro de los fines de esta colección. En primer lugar, es destacable su intento serio por alcanzar y proponer una especie de humanismo transcendental que no desdeña las raíces del pensar clásico y, especialmente, cuando el mismo es interpretado por Heidegger. Olafson desarrolla una de las grandes cuestiones filosóficas: la naturaleza del ser humano, su constitución e identidad como manifestaciones de su esencia; la alusión indirecta pero firme a las consecuencias sociales y éticas de las diversas concepciones sobre el ser y la persona.

Lo humano, lo in-humano y lo anti-humano, configuradores de la persona y de su “mundo” (en el sentido heideggeriano) son abordados

ya inicialmente en el pensamiento griego con su célebre “Conócete a ti mismo”. Descartes, con su “Cogito” modifica un poco ese enfoque al igual que lo harán Hume y Kant. Para éste, la capacidad de conocimiento, la acción racional y ética, las posibilidades y límites de la esperanza se orientan sustancialmente hacia lo que la persona es, en cuanto tal y en cuanto sujeto capaz de intersubjetividad.

La Filosofía, como ejercicio del auto-conocimiento racional, no siempre ha gozado de buena fama. Muchas veces, la comprobación de lo que la Naturaleza es en algunas de sus manifestaciones, que van más allá del auto-conocimiento, han puesto de relieve lo endeble del conocimiento de sí mismo frente a la agresividad y la violencia contra el mismo ser humano. En el siglo de la Shoá y de tantos genocidios que niegan la dignidad humana se plantea el problema de la distinción y del reconocimiento de lo que es esencialmente humano.

Olafson no estudia el problema y misterio del mal. Sin entrar en la inmensa complejidad de esta cuestión, le hubiese bastado recordar la discutida “metapsicología” de Freud (en las interpretaciones, por ejemplo, de Paul-Laurent Assoum) para constatar de qué forma se cuestiona seriamente el auto-conocimiento como atributo esencial y primario del ser humano.

Olafson, en la mejor tradición anglosajona, habla de “philosophy of mind” al referirse a la mente (=alma) y a la percepción que le es característica. “Philosophy of mind” es una designación respetable y cabe recordar que “scholars” clásicos (como Gerard O’Daly) utilizan el mismo término al estudiar la misma cuestión en la Filosofía antigua (por ejemplo, en S. Agustín).

Lo novedoso de Olafson es su valoración crítica de esa “philosophy” y de lo que denomina “linguistic turn” en el que el Lenguaje tiene un valor absoluto y predominante a la hora de pensar sobre lo real y lo personal. Plantea así el tema que me interesa: cómo deberían ser las relaciones entre la Ontología, la Metafísica y las Ciencias del Lenguaje (en sus fundamentos teóricos y epistemológicos). Desde este punto de vista, el libro de Graham Ward sobre Barth, Derrida y el lenguaje teológico que he recensionado en esta misma Revista, es un buen complemento para contextualizar el estudio de Olafson.

Ward hace una buena síntesis de lo que podemos llamar

“Sprachphilosophie” (representada por Hamman, von Humboldt, etc.) y “Redephilosophie” (Buber, Rosenzweig, Levinas, Ebner, etc.). La “Sprachphilosophie” correspondería a lo que Olafson denomina “linguistic turn” mientras que la “Redephilosophie” tendría su equivalente en la interpretación que Olafson hace de Heidegger. Por otra parte, el mismo Levinas no deja de reconocer la influencia del “Dasein” heideggeriano en su pensamiento. Aunque, como es sabido, Levinas privilegia el quehacer ético del ser sobre lo que el ser pueda ser en sí mismo. Sobre el particular, quisiera destacar que una influencia decisiva en Levinas- más relevante que la de Husserl y Heidegger- es la de Franz Rosenzweig en quien encontramos el esbozo de una ética metafísica (que Levinas no amplía).

La posibilidad de valorar críticamente el giro exclusivamente lingüístico de ciertas corrientes de pensamiento actuales, con su gran complejidad, puede partir más profundamente de “Der Stern der Erlösung” de Rosenzweig. Pero para lograr esto es necesario no limitarse sólo a “Sein und Zeit” de Heidegger. O al mismo “Tractatus logicus-philosophicus” de Wittgenstein. Paradojalmente, estas tres grandes obras filosóficas son casi contemporáneas aunque las perspectivas que nos ofrecen son bien diversas.

El regreso a una Metafísica centrada en el Ser y en los seres, abierta al diálogo intersubjetivo e interhumano, es la propuesta de Rosenzweig cuando habla de Dios como Vida, base de toda expresión metafísica; que se comunica con sus criaturas y posibilita la Inter-comunicación entre las mismas. Este enfoque puede encontrarse, con variantes, en la exégesis de Olafson acerca del “mitsein” heideggeriano. El esfuerzo interpretativo es loable si tenemos presente la oscuridad del pensamiento de Heidegger.

Olafson hace un examen de los estudios realizados por diversas Ciencias (Psicología, Biología) sobre la memoria y la percepción. Le interesa la percepción (aunque cita el estudio clásico de Merleau-Ponty no menciona un estudio fundamental de C. Fabro sobre el tema) porque ve en ella un signo distintivo del ser humano aunque no exclusivo del mismo. Da especial importancia a la complejidad intrínseca y estructural de la percepción.

Más allá de la percepción, estudia el “Ich” kantiano identificado

con la acción mental, no con las percepciones sensoriales. El “wir” kantiano, que Olafson entrelaza con el “mitsein” heideggeriano, remite a la pluralidad de las subjetividades (conciencias, personas) como constitutivo más destacable del ser humano. Los enfoques de Kant y de Heidegger le permiten a Olafson desarrollar lo que es central en su investigación: la dialéctica de presencia y ausencia del ser ligada a toda una serie de reflexiones sobre la interioridad-exterioridad, corporalidad e individuación.

La presencia, al igual que la percepción, es uno de los aspectos centrales en la exposición de Olafson. El tema es estudiado desde el punto de vista metafísico. No se limita a los aportes de las Ciencias del Lenguaje sino que busca alcanzar la base raigal de lo propiamente humano. La presencia puede ser de-limitada a los datos proporcionados por la percepción (y las percepciones). La Inter-acción de lo mental y de lo físico (el dualismo cuerpo-alma no es aceptado por Olafson que afirma la unidad esencial del ser humano) remite a la constitución de la presencia y sus componentes propios de la interioridad subjetiva (sensoriales, cognitivos, emocionales, sociales, etc.).

Existe la presencia como realidad original del ser humano (auto-presencia) que es co-presencia (algo parecido a la clásica co-existencia sartreana pero sólo superficialmente) con los seres humanos mediante la pluralidad Inter-subjetiva de conciencias y de acciones.

La presencia no se separa de la ausencia actual (no en el sentido psicológico o lingüístico), vinculada con la memoria y la imaginación. Todos los procesos de estas últimas aluden a la ausencia entendida como virtual presencia en un espacio temporalizado de manera simbólica o imaginaria que puede constituir presencia real. O representación. Citando el estudio de Bertrand Russell, aparecido en 1921, “The Análisis of Mind”, Olafson señala las mencionadas distinciones entre lo potencial-actual, virtual-real en todo lo que se refiere a los meandros de la memoria. Lo mismo puede decirse, con sus propios matices, acerca de la imaginación.

Los estudios Inter-disciplinarios sobre estos procesos siempre han intentado descartar las condiciones de error cognitivo. No siempre lo han logrado dada la gran complejidad de aquellos procesos y, en última instancia, dada la corporalidad-espiritualidad (puede llamarse mente o

alma) que conforman la unidad del ser. Olafson conoce bien la tradición filosófica occidental sobre esta temática apasionante -y tan actual-. Posiblemente por esta razón llega a unas conclusiones muy racionales y sensatas.

La memoria, uno de los grandes temas filosóficos, es una realidad básica humana aunque no privativa del ser humano de forma exclusiva. No es, en realidad, una simple representación de acontecimientos temporo-espaciales de acuerdo a la subjetividad del mismo ser. Más bien es considerada como presencia en la ausencia. El “*Dasein*” heideggeriano es traducido por Olafson como “*ex-sistence*”: presencia actual del ser.

Dentro de esta exégesis (ya dada por Olafson en su “*The Unity of Heidegger’s Thought*” en “*The Cambridge Companion to Heidegger*”, Cambridge, Cambridge University Press 1993, 97-121) la memoria constituye la subjetividad personal. Es meritorio remarcar que Olafson intenta rescatar lo que considera más genuino del Heidegger filósofo el que no ha de ser considerado como un mistagogo o un profeta.

A pesar de sus sombríos antecedentes políticos, Heidegger -opina Olafson- pueda brindar serios aportes para un humanismo válido. Ha habido otros intentos parecidos. El más remarcable posiblemente haya sido el intentado por Karl Rahner, S.J., uno de los filósofos y teólogos más notables de nuestra época, que intentó interpretar el tomismo clásico a partir de una lectura heideggeriana.

No en vano a Heidegger se lo ha llamado “el último Escolástico” y, de hecho, sus obras permiten razonar tendiendo hacia la objetividad de lo real y hacia la unidad de la persona. Olafson, por otra parte, ya había estudiado el tema en su “*Heidegger and the Philosophy of Mind*” (New Haven, Conn, Yale University Press, 1989) donde “*Dasein*” es traducido como seres humanos individuales y singulares. A partir de aquí elabora una concepción ontológica del ser humano que no se limita, como en las principales exposiciones de la Filosofía del Lenguaje a las que alude (por ejemplo, Derrida) a dis-asociar el Lenguaje de la realidad exterior y objetiva en su independencia, no construida por la actividad lingüística preformativa, de manera similar a como los Idealistas clásicos alemanes se referían a la “*Vernunft*” formadora de la realidad y del ser.

Olafson tampoco se muestra entusiasmado por la llamada teoría “físicalista” identificación absoluta del ser humano con su corporalidad-

materialidad, sino que, por el contrario, ofrece una nueva concepción de la mente en la que se afirma al ser humano como presencia unitaria en la que el cuerpo no es simple materialidad sino también subjetividad, “self”. El ya citado Rahner había hablado del ser como “espíritu encarnado” y “carne espiritualizada” teniendo en cuenta también algunas grandes intuiciones de Heidegger. Sería interesante estudiar la relación de este enfoque con el clásico aristotélico, sus re-interpretaciones medievales, Descartes, etc.

Es importante recordar que, tanto el enfoque aristotélico como el heideggeriano, privilegian la cuestión del ser, en sí mismo y en su alteridad al igual que acentúan la centralidad de la objetividad en toda perspectiva que la subjetividad pueda establecer. Las conocidas discusiones del aristotelismo medieval con el nominalismo y el cuestionamiento actual de algunas enfoque meta-lingüísticos son una prueba de ello.

Ambos enfoques afirman la realidad independiente del ser como ser sobre la base de su constitución intrínseca metafísica. No todo es lenguaje: en realidad, éste parte del mismo ser y conduce al mismo en toda su perspectiva diacrónica-temporal, simbólica-real, profundamente significativa y abierta metafísicamente a la alteridad y a la transcendencia. En lugar de simples estructuras verbales encontramos personas con lenguaje capaces de Inter-comunicarse socialmente.

Considero que este es un buen criterio para re-leer y re-interpretar las obras clásicas de la Lingüística (incluido Saussure), particularmente las de R. Barthes y las de M. Foucault (aunque este último no era un simple lingüista). Se podría hacer un aporte digno de atención en la relectura y re-interpretación de Descartes, Kant, los Idealistas alemanes hasta llegar al “post-modernismo” más potable (por ejemplo, Vattimo, Lyotard, Derrida).

Merece mencionarse el intento hecho, en este sentido, por el lingüista T. Todorov que incorpora elementos de la Historia y de la Religión con la finalidad de ofrecer una imagen más completa de lo que la Lingüística puede ofrecer desde el punto de vista interdisciplinario.

La existencia de los seres humanos, pensando fenomenológicamente, remite a su fundamentación metafísica. Más aún: pide una búsqueda metafísica. La presencia real, física del ser humano, con su corporalidad subjetiva ligada a la percepción y a la memoria, es

el punto de partida hacia la pregunta sobre el ser como ser. Ya Sartre en su “L'Existentialisme est un humanism” (París, 1946) intentaba hablar desde esta perspectiva. Heidegger, en su “Brief über den Humanismus” (en Wegmarken, 1967) profundiza la cuestión dando al Ser entre los seres un lugar primordial.

En realidad, este es el gran tema de Heidegger, que ha dado lugar a tantas y diversas interpretaciones; y que ya leemos desde las primeras páginas de “Sein und Zeit”. El Ser es visto, en la exégesis de Olafson, como el “Dasein” identificado con el ser humano en su unidad y pluralidad. Por el “mitsein”, el “Dasein” alcanza, según Olafson, lo que personalmente denominaría un humanismo transcendental: abierto a los otros seres aunque sin pronunciarse sobre la tendencia del ser hacia la Divinidad. Como es sabido, este aspecto queda abierto en Heidegger. Es su gran pregunta.

Lo que no dice Heidegger (ni Olafson tampoco pretende expresarlo, al menos, en este libro aquí recensionado) es la modalidad mediante la cual el humanismo transcendental (en cuanto superador, por ejemplo, de algunos textos solipsistas de Wittgenstein) puede establecer una ética racional que respete el principio y las consecuencias de la dignidad esencial del ser humano.

Tengo dudas sobre el particular si recordamos el contexto histórico y las actitudes personales pro-nazis de Heidegger.

Se podría argumentar que la fundamentación ética es un derivado de la metafísica (al estilo de los comentaristas clásicos). Sin desdeñar esta argumentación, me parece que también es muy importante destacar la prevalencia que ha de tener lo ético sobre lo ontológico (es el tema específico de Levinas) o, según mi personal opción, desarrollar una ética racional-teológica como la propiciada por F. Rosenzweig, ya mencionado anteriormente.

Tanto en Levinas como en Rosenzweig no se prescinde ni de lo ético ni de lo ontológico. Los matices son diversos. Posiblemente más que de prevalencia o preeminencia habría que desarrollar un diálogo viviente y presente entre lo ético y lo metafísico-ontológico a la hora de referirse a la naturaleza del ser humano. Ese diálogo conllevaría una interacción muy fecunda.

Los célebres reduccionismos de todo tipo impiden el desarrollo

de un pensamiento comprensivo de la profundidad única y de la esencia real del ser. Ya Husserl analizó ejemplarmente las limitaciones propias del psicologismo. Olafson ha intentado hacer algo semejante respecto al reduccionismo lingüístico.

El ser humano, en el plano metafísico, se desenvuelve en una relación simétrica de reciprocidad con los otros seres humanos, lo que lo diferencia de su relación con el mundo animal y natural en general. Simetría es inseparable de reciprocidad y de igualdad al mismo tiempo que respeta la propia identidad o “ipseidad”. Olafson no olvida referirse al ser humano en sus aspectos sociales y éticos (aunque voluntariamente no explicita el tema): se detiene en lo que llama un estado pre-ético.

Su contribución es meritoria por intentar descubrir lo que pueda haber de auténtico humanismo en Heidegger, uno de los pensadores máximos de nuestro tiempo, y que parojojalmente prestaba atención al “mitsein” sólo para destacar su in-autenticidad.

Dahan, Gilbert, *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1998, 130pp.

Francisco José Weismann, OSA

Gilbert Dahan es un investigador en Historia ampliamente reconocido en Francia y otros países por su seriedad científica y competencia metodológica. Se puede citar su obra “Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Age”, Paris 1990 y la reseñada en su correcta versión inglesa realizada por Jody Gladding. Es interesante destacar que esta versión inglesa ha sido editada por la Universidad de Notre Dame que, en Estados Unidos, es reconocida como una de las Universidades católicas más prestigiosas. Del mismo modo, el citado estudio sobre los “Intellectuels...” fue publicado gracias a editores judíos pero también cristianos. Esto es un buen signo de la colaboración entre judíos y cristianos para entender el pasado común, con sus luces y sombras. En este caso se trata de la polémica cristiana contra los judíos desarrollada en la Edad Media occidental y que continuaba, a su modo, ese género literario-teológico constituido por los “Tractatus adversus Judaeos” ya presentes en amplios sectores de la Literatura patrística. Volviendo al Prof. Dahan es importante recordar sus numerosos artículos sobre este tema histórico y otros conexos con el mismo.

El Prof. Dahan considera que, desde su punto de vista, como historiador que se ciñe a las fuentes históricas, la Edad Media es el momento clave para comprender las características de la polémica antijudía. Comprender esta situación es una posibilidad seria para intentar un acercamiento entre el Judaísmo y el Cristianismo que conduzca a una reconciliación fraternal. De esta manera, la Historia puede colaborar en un diálogo respetuoso y animado por la justicia y la caridad entre Judíos y Cristianos. Vale recordar que Juan Pablo II ha destacado, en numerosas oportunidades, la importancia de esa reconciliación. Por otra parte, el mismo Papa y otros representantes oficiales del Catolicismo, no han dejado de reconocer las desviaciones del mensaje cristiano -en su esencia de caridad hacia todo prójimo- que han conducido a conductas intolerantes y carentes de amor hacia los Judíos y otros grupos no

cristianos que vivían en el mundo europeo cristiano.

Dahan estudia, con una objetividad ejemplar, los Sermones (especialmente los predicados en las lenguas vernáculas de diferentes países europeos), las obras de teatro, los relatos de milagros (que constituían una auténtica literatura “a se”), algunos tratados teológicos y comentarios de la Sagrada Escritura para destacar sus elementos antijudíos, fruto de un gran prejuicio que ha de ser valorado justamente en el contexto histórico, social, cultural y económico de la época. Es meritorio todo el esfuerzo hecho por Dahan para presentar estos hechos con la mayor objetividad posible. Anteriormente otros dos grandes historiadores franceses, M. Simon y Bernhard Blumenkranz, habían realizado una obra similar aunque centrada, en el caso de Simon, en otra época histórica. Blumenkranz, en cambio, estudió magistralmente algunos aspectos retomados por Dahan.

Personalmente considero que estos estudios (juntamente con los también clásicos de ese gran historiador que fue Leon Poliakov) son fundamentales e imprescindibles para estudiar con seriedad y serenidad todos los aspectos de la cuestión que nos interesa. En este sentido, considero que el diálogo teológico judeo-cristiano no puede desconocer, si pretende ser un diálogo creíble y que conduzca a frutos de entendimiento y sana convivencia; todo el desarrollo histórico de la polémica medieval analizada en el libro de Dahan. A pesar que no se trata de una obra extensa, expresa sintéticamente los aspectos centrales del tema y ofrece una buena bibliografía que permite seguir profundizando en el mismo. Sería deseable que también se realizasen estudios similares sobre las polémicas del Cristianismo contra el Islam y otras grandes Religiones mundiales (en particular las de Japón y las de China).

Dahan, fiel a su vocación de auténtico investigador, no busca la polémica semi-demagógica consistente en denunciar que todo el Cristianismo medieval era antijudío. Por el contrario, cita los múltiples matices del período histórico estudiado, reconoce evidentemente la marginación padecida por los Judíos pero también no duda en afirmar que cristianos importantes (sobre todo prelados y altos dignatarios eclesiásticos, algún teólogo, etc.) fueron amigos de los Judíos hasta el punto de lograr evitar matanzas o abusos contra ellos. De esta manera

ofrece una panorámica lo más completa posible del tema investigado que facilita, según mi modesto criterio, formarse un juicio equilibrado sobre la verdad histórica.

Lo característico de Dahan -por otra parte, común con otros intelectuales franceses- es la capacidad de matizar, de poder percibir los aspectos tanto sombríos como positivos de los contactos medievales entre Judíos y Cristianos. Lamentablemente hay que reconocer que son los elementos negativos los que prevalecen (la gran postergación y relegamiento de los Judíos) pero también no se ha de dejar en las sombras las actitudes que reflejaban una auténtica caridad hacia el prójimo por parte de algunos cristianos, libre de toda forma de odio a los judíos aunque no exenta -fuerza es reconocerlo- de concepciones teológicas y exegéticas (por ejemplo, el deicidio, la abrogación de la Toráh por el Nuevo Testamento, etc.) que hoy en día ya no son aceptadas por ningún estudioso serio -de cualquier confesión que sea- y que han sido modificadas, en aspectos sustanciales, por documentales oficiales de la S. Sede, de algunas Conferencias Episcopales y por estudios teológicos-exegéticos de gran envergadura y solidez (baste citar, por ejemplo, los tratados de F. Mussner y C. Thoma).

Dahan ha realizado una excelente síntesis de lo que podríamos llamar historia de las actitudes, inseparable de la historia de las ideas y de las mentalidades. Sin descuidar en lo más mínimo el contexto en el que se desenvolvió la polémica estudiada, resalta las actitudes o comportamientos, tanto de Judíos como Cristianos, que ponían de relieve la verdad que cada polemista proclamaba, intentaba defender e imponer y, por último, establecer como un modelo para las futuras generaciones. Pero la Historia no se acomoda fácilmente con las verdades sustentadas en prejuicios aliados de la intolerancia fanática. En efecto, la Historia es un lugar privilegiado de la epifanía de Dios que es Justicia y Misericordia, "Rahamim" y "Din" (en la terminología hebrea) y "Ágape" (en la célebre formulación de S. Juan). Y ese Dios es el Dios de los Judíos y de los Cristianos. No de los Judíos contra los Cristianos ni de los Cristianos contra los Judíos. La prueba la tenemos en la actualidad: leyendo la Historia del Pueblo Judío, después de la "Shoá" (término que Juan Pablo II no duda en utilizar) podemos constatar que muchas de las pseudoprofecías, presagios y condenaciones por parte de los polemistas

cristianos contra los judíos no se han cumplido. Desgraciadamente, dieron alimento a muchas formas de Antijudaísmo o Judeofobia posterior que concluyeron en ese genocidio que fue la “Shoá” (“Holocausto”).

Dahan nos ofrece un panorama serio y honesto del Medioevo destacando (en la mejor línea historiográfica actual) que no es factible hablar de una Edad Media homogénea: junto a aquellos que trataban de imponer su verdad, existían también los que la buscaban humildemente para compartirla en la caridad. A la par de polemistas virulentos y estereotipados es posible hallar, por ejemplo, a un Raimundo Lullio que anticipaba las posibilidades reales del diálogo tolerante y creíble. La Historia estudiada en este hermoso libro es rica en una amplia gama de matices, constituyentes -por otra parte- de la misma esencia de lo humano-histórico. Sin entrar en la Filosofía y en la teología de la Historia, Dahan ofrece al lector un paisaje plural y de una gran riqueza humana.

Dahan está convencido de que algunos polemistas cristianos estaban abiertos al diálogo y, desde este punto de vista, han de ser tenidos en cuenta a la hora del diálogo actual entre Judíos y Cristianos. Este “no todo está podrido en Dinamarca” que nos transmite el distinguido investigador francés constituye un aporte valioso que ha de ser tenido siempre presente tanto en el campo de la investigación histórica como en el reconocimiento de las más variadas actitudes que encuentran su mejor expresión en los deseos por concretizar el camino de un genuino diálogo fraternal, ajeno al sincretismo o a toda forma de innecesaria confusión.

No olvidemos que los límites entre la polémica y el diálogo suelen ser tenues. Ahora bien, el diálogo verdadero ha de pasar de la estéril confrontación polémica a la aceptación del “otro”, del prójimo tal cual es, reconociendo su verdad. Dios es Verdad enseña la sagrada Escritura y de esa una y única Verdad tanto Judíos como Cristianos han bebido y beben para sustentar sus respectivas cosmovisiones.

Dahan pone como ejemplo el siglo XII: destaca la manera en que Judíos y Cristianos compartían estudios bíblicos, filosóficos y científicos. Esa manera de compartir es un precioso estímulo para nuestros días. El estudio que nos ha brindado el Prof. Dahan, en su síntesis y riqueza de

información sobre textos no muy conocidos, es un importante jalón hacia una comprensión -nueva y objetiva, plena de respeto y apertura hacia al prójimo-. Su obra, desde este enfoque, no es solamente un ejemplo de la mejor investigación histórica sino también de la necesidad de leer los textos de la polémica con nuevos ojos, con una hermeneútica orientada hacia el futuro donde pueda darse la posible reconciliación.

Kemal, Salim, Gaskell, Ivan and Conway, Daniel W., *Nietzsche, philosophy and the arts*. (Cambridge Studies in Philosophy and the Arts). Cambridge University Press, 1998, 351pp.

Francisco José Weismann, OSA

Friedrich Nietzsche (1844-1900) es una de las figuras más interesantes a la que podamos acercarnos desde diferentes puntos de vista: es imprescindible estudiarlo como filósofo para resaltar sus intuiciones; su labor como filólogo clásico es meritoria y digna de atención; su personalidad siempre será motivo de estudios psiquiátricos. Incluso un arte menor, como el cine se ocupó de su personalidad (baste recordar el filme de Liliana Cavani, “Más allá del bien y del mal”).

La colección de ensayos aquí comentada se detiene sobre el papel que Nietzsche concedía al arte como expresión de lo dionisíaco y de lo apolíneo, ejes de su pensamiento. Los estudios reunidos han sido editados por Salim Kemal, Daniel W. Conway e Ivan Gaskell, curador de los “Harvard University Art Museums”. Las colaboraciones son de buena calidad intelectual, con algunas excepciones (por ejemplo el estudio de J. Carvalho, de la Vilanova University, que pretende hacer, a su manera, de Nietzsche un precursor imaginario del jazz americano en lo que éste tiene de discontinuo y sinuoso) que parecen más bien divagaciones y variaciones en torno al tema central y no tanto enfoques serios del mismo.

Quisiera citar, de entre los numerosos estudios, el realizado por la conocida “scholar” Martha Nussbaum, de la Universidad de Chicago, cuyos estudios sobre la Estética y la Postmodernidad son bastante sugerentes. Para Nussbaum es importante detenerse en la concepción nietzscheana de la tragedia. Esta nos conduce a lo que el solitario de Sils-Maria pensaba sobre la corporalidad y el amor sexual. En “El nacimiento de la tragedia” Nietzsche se entusiasma con el mito de Dionisos y sobre la categoría tan aludida –central en su obra– de lo dionisíaco. Existe una vinculación entre los padecimientos de la figura mitológica griega y las situaciones conflictivas humanas de todos los tiempos en lo que se refiere principalmente al deseo en todas sus vertientes y vericuetos. La pasión, alimentada por el deseo, llega a des-figurar lo

apolíneo y la serenidad de lo clásico. Se llega así, en opinión de Nussbaum, a un ser simultáneamente real y ficticio: es decir, a la transformación del yo artístico y creador. Para Nietzsche el amor, con todas sus energías, se vuelca en el arte.

Otro aspecto estudiado en esta serie de ensayos es el tema de la ironía nietzscheana: puede ser una de las claves para entender su obra y su propia personalidad en cuanto que la intención irónica (no paradójica) posibilita la creación artística como respuesta a la no vigencia de lo clásico pero, a su vez, como aproximación a ese arte griego clásico ya desaparecido. Ironía y lenguaje son inseparables: la ironía moldea al lenguaje artístico mediante la distancia objetiva y subjetiva frente a lo creado o a lo contemplado. Nietzsche amaba las máscaras y las recomendaba a sus lectores: quizás éste sea uno de los ejemplos de su ironía dirigida a los que consideraba espíritus libres.

Para Nietzsche al arte tiene una configuración fuertemente dionisíaca. Se puede leer su “Más allá del bien y del mal”. El que se consideraba el último discípulo e iniciado de Dionisos había encontrado en este personaje de la Mitología (que conocía a la perfección dado su maestría de la Filología clásica) no sólo una divinidad artística sino también un dios filósofo. Es curioso destacar este detalle si recordamos la célebre frase (tantas veces citada fuera de contexto) de “Así hablaba Zarathustra” sobre la muerte de los dioses. Esto refleja las contradicciones internas del pensamiento nietzscheano, reflejan su búsqueda apasionada y atormentada de un ideal artístico que no excluyera la filosofía tal cual él la concebía.

Lo dionisíaco es, en realidad, la faceta principal de su crítica de Sócrates y de lo clásico en su esencialidad. La verdad es construida a partir de ese rechazo y de su intento de llegar a una dimensión estética de lo real. Esta dimensión (puede leerse su “Genealogía de la moral”) siempre es vista en relación con una comprensión elitista (en el sentido positivo de esta palabra) del arte. Se trata de lo que se denomina una “unofficial” estética que no estará ausente incluso en los artistas con buena conciencia, es decir, aquellos que se dirigen honestamente en los procesos creativos artísticos.

El arte, para Nietzsche, podía tener un valor catártico. Esto es comprensible si tenemos presente la totalidad de su obra en la que siempre

existe, en mi criterio, una nostalgia de la redención y de la transfiguración. Algunos ensayos de la obra comentada se ocupan de analizar, a la luz de aquella catarsis citada, alguna pintura representativa de Marie-Philippe Coupin de la Comperie (“Sully mostrando a su nieto el monumento conteniendo el corazón de Enrique IV en La Flèche”, 1819) en la que la liberación espiritual producida por la pintura histórica se puede aprehender en la estructura misma del cuadro: la Historia es vista en el orden de lo monumental y de lo antiguo, permitiendo vislumbrar otras facetas de lo histórico.

En el mismo sentido se analiza este tema en diversos cuadros de Gustav Klimt en los que, bajo la concepción wagneriana del arte total; se percibe igualmente lo que Nietzsche consideraba y creía sobre el arte como factor de salvación. Salvación circundada por el contexto histórico en el que vivió, conflictivo y contrastante.

La estética podría tener consecuencias morales y éticas. Sin embargo, Nietzsche -en mi opinión- no desarrolla de forma muy coherente esos posibles efectos. Seguramente su personalidad tan especial le permitió apasionarse por la mitología griega en la que la determinación de la voluntad humana por los dioses es un tema importante aunque, como es sabido, hoy se matiza bastante el célebre tema de la fatalidad griega.

El problema de la relación entre arte y ética pasa, en gran medida, por la afirmación de la libertad personal creativa. Aparentemente esto no fue muy tenido en cuenta por Nietzsche. Lo que sí destaca nuestro pensador es que el arte como lenguaje puede tener un valor purificador que libere de la masificación y de la impersonalidad. Posiblemente, así entendido, su aporte tendría validez. La célebre frase del “Ecce homo” (es su subtítulo): “Conviértete en lo que eres” enseña, en efecto, que existe un margen para reconocer el dinamismo del ser y su apertura a nuevas reflexiones y obras de arte. Esa frase no es interpretada en sentido simplemente voluntarista sino, más bien, en relación con la inspiración artística y su capacidad de expresar todas las riquezas interiores del ser humano en trance de crear. Aunque, en realidad, Nietzsche se expresaba con violencia sardónica sobre lo que llamaba “el hombre común” entendido en el proceso sociológico y político de la masificación o globalización actual (con ciertas diferencias obvias). El arte, desde esta

perspectiva, es selectivo y aristocrático. Por eso, no hay fundamentación legítima en Nietzsche, en el nivel de sus textos en cuanto tales, de elaborar sistemas políticos que, como tales, son siempre masivos (en el amplio sentido de la palabra). La brutal, vulgar y asesina utilización que hicieron algunos ideólogos nazis de ciertos escritos de Nietzsche pierde así toda su legitimidad. Esto se refuerza si recordamos que Nietzsche personalmente no era antisemita. La reciente edición de la correspondencia de su hermana, auténtica nazi, pone en evidencia ese aspecto de la personalidad nietzscheana no siempre bien entendido. Tampoco hay una buena base en Nietzsche para desarrollar el liberacionismo entendido por algunos pensadores postmodernos. Lo que sí hay en diversos pasajes de su obra son alusiones, de mayor o menor extensión, que sirvieron de acicate a los nacionasocialistas y a algunos postmodernos.

Para Nietzsche el filósofo es un “buscador del arte” (“Versucherkunst”) como medio para transformar el propio yo personal mediante la auto-transfiguración que concluye en las manifestaciones del pensamiento inseparables de la experimentación artística y erótica. Esa búsqueda se asocia a la declinación de los dioses y al surgimiento de los ídolos. El arte anhelado por el filósofo, en el ambiente de los dioses y de los ídolos, posibilitaría el rescate de la voluntad de algunas personas en medio de la oscuridad de las pasiones y de la sociedad. Estos llegarían a ser eso que Nietzsche llamó “superhombres” (otro concepto desvirtuado cruelmente por el nazismo y otros tipos de totalitarismos) que se han iniciado en el culto y en el misterio dionisíaco.

Todos estos temas son tratados con gran competencia en este libro. Nietzsche es un autor clave y para conocerlo seriamente es imprescindible leer y estudiar sus “Gesammelte Werke”.

Schweitzer, Annie y Traunecker, Claude: *Strasbourg, Musée Archeologique. Antiquités Égyptiennes de la Collection G. Schlumberger*. París, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1998. Inventaire des collections publiques francaises vol. 43. 151 páginas.

Alejandra Rita Cersósimo

El presente volumen nº 43 del *Inventario de Colecciones Públicas Francesas* fue editado bajo la autoridad de *Françoise Cachin*, y con el concurso de la Dirección Regional de Asuntos Culturales de Alsacia y de la Municipalidad de Estrasburgo.

Esta publicación reviste un interés particular para los Egiptólogos y los especialistas en Arte Antiguo: de los 43 volúmenes publicados, solo los números 23 (Grenoble, Musée de Beaux-Arts, Collection Egyptienne), 28 (Annecy, Musée Chateau, Chambéry, Musées d'Art et d'Histoire; Aix - les - Bains, Musée Archeologique, Collections Egyptiennes) y 35 (Angers, Musée Pincé, Collections Egyptiennes) se dedican a presentar al público las pequeñas colecciones de arte egipcio existentes en los museos de Francia.

La obra tiene un prefacio de *Christiane Ziegler* (Curadora General encargada del Departamento de Antiguedades Egipcias del Museo del Louvre) en el cual destaca el rol fundamental de la Villa de Estrasburgo en el campo de la investigación egiptológica y coptológica. Y llama la atención sobre un hecho trascendental en la historia francesa y su relación con Egipto: en 1998 se cumplieron los 200 años de la ocupación francesa en Egipto.

La colección fue estudiada bajo la autorización de *Bernadette Schnitzel*, Conservadora en Jefe del Museo Arqueológico de Estrasburgo, sin cuya asistencia le hubiera sido imposible a los investigadores realizar la investigación de los objetos.

Los autores

Claude Traunecker es una autoridad en la materia. Es el director de uno de los proyectos de investigación más importantes de la zona arqueológica de Karnak, y junto a otros especialistas ha publicado: “*La*

Chapelle d'Achôris à Karnak", Vol. I (planches) Vol. II (Texte), Centre Franco-Egyptien d'Etude des Temples de Karnak, Editions ADPF, París 1981.

Sobre el mismo tema escribió, junto a J.C. Golvin: "*Karnak: résurrection d'un site*", Payot, París 1984.

Y dentro de la temática de la religión egipcia: "*Coptos: Homme et dieux sur le parvis de Geb*", Peeters, Bélgica 1992, y tal vez su obra más conocida: "*Les dieux de l'Egypte*", Colección "Que sais je?", Nro. 1194, Presses Universitaires de France, París 1992.

La catalogación de patrimonio egiptológico

Cuando un Museo posee en su patrimonio objetos de origen egipcio, es imprescindible su catalogación, documentación, investigación y publicación.

De estas tareas mencionadas, es especialmente importante la difusión de los objetos a través de su publicación. Esta debe ser uniforme y homogénea para todos los museos del mundo. A tales efectos se ha constituido una especie de Corpus de Documentación para objetos egipcios, denominado precisamente *Corpus Antiquitatum Aegyptiacarum* propuesto por el Pelizaeus Museum (Hildesheim) y explicado por Arne Eggebrecht en 1981. El fin de este Corpus es la unificación de criterios a la hora de realizar la catalogación de todas las colecciones de arte egipcio en el mundo.

La obra que nos ocupa se divide en las siguientes partes:

- Una breve descripción de la vida del arqueólogo Gustave Schlumberger,
- Una Cronología,
- El Catálogo propiamente dicho.

El Catálogo

El mismo consta de 283 objetos en total, divididos en la siguiente forma:

- Estatuas en piedra (nros. 1 a 11)
- Estatuas en madera (nros. 12 a 15)
- Bronces (nros. 16 a 51)

- Amuletos (nros. 52 a 166)
- Ushehti (figuras funerarias) (nros. 167 a 201)
- Escarabeos (nros. 202 a 228)
- Joyas funerarias (nros. 229 a 238)
- Objetos de culto (nros. 239 a 242)
- Vasos (nros. 243 a 263)
- Vidrios (nros. 264 a 275)
- Objetos diversos (nros. 276 a 283)

Luego siguen los Anexos:

- Bibliografía de 147 referencias,
- Index (dividido en Índice de nombres de divinidades y personajes y un Índice Temático),
- Tabla de concordancia entre los números de inventario del Museo Arqueológico de Estrasburgo, los números del catálogo, los números originales dados por Schlumberger y los otros números que eventualmente posea la colección.

Breve historia de los Schlumberger

Gustave Schlumberger (1844-1929) nació en el seno de una de las familias más poderosas de la Alsacia, los Schlumberger-Berthoud, quienes estaban interesados por la arqueología, y poseían grandes colecciones de arte de las civilizaciones de la cuenca del Mediterráneo. Gustave cursó sus estudios en el Colegio de Pau y recibió su doctorado en medicina en 1872, pero abandona su carrera de cirujano para abocarse a su verdadera pasión: la arqueología. Viajó por Italia, Grecia, Egipto, Argelia, Túnez, Turquía. Su interés se hallaba centrado en la numismática y en la silografía.

Redactó un libro llamado “Souvenirs” (publicado post-mortem por su amigo Adrien Blanchet) en donde relata todas sus aventuras como arqueólogo y estudiioso de las civilizaciones antiguas. Publicó varios libros sobre numismática, entre ellos se destaca “Numismatique de l’Orient Latin”, aparecido en 1878.

Le otorgaron la condecoración de la Legión de Honor en 1876 y en 1877 ingresó a la Sociedad Nacional de Anticuarios de Francia. Fue admitido en 1884 en la Academia de Inscripciones y Bellas Letras.

A lo largo de sus viajes recogió muchos objetos arqueológicos que ahora están a resguardo en diversos museos. Luego de su muerte acaecida en 1929, sus tesoros fueron legados en su totalidad, de los cuales Alsacia recibió por su propia voluntad la mayoría, mientras que muy pocos fueron legados al Louvre, al Museo de Arte Decorativo de París, al Museo Carnavalet, a la Biblioteca Nacional, a los Museos de Pau y de Colmar.

La colección egipcia que alberga el Museo de Estrasburgo consta de 300 objetos. El arqueólogo tuvo la precaución de anotar en su cuaderno personal la mayor cantidad de datos posibles sobre cada objeto, lugar de adquisición o hallazgo, junto a una breve descripción.

Durante décadas la colección estuvo oculta en los depósitos del Museo, al principio por los avatares de la guerra y luego por razones desconocidas.

Los objetos permanecieron sin ser estudiados hasta que el Prof. *Jacques Yoyotte* en 1978 se dedicó a investigar aproximadamente 30 *ushebtis* (figuras funerarias). Igualmente no hay testimonio de ningún estudio de la colección anterior al mencionado. Por ello el trabajo de los investigadores Schweitzer y Traunecker permite por primera vez conocer en profundidad el legado del arqueólogo alsaciano.

Los objetos habían permanecido en el palacio Rohan hasta 1939 (momento en que estalla la guerra) y fueron depositados en el Museo Arqueológico en 1970, momento en que se realiza la primera catalogación a través de fichas, realizada por *V. Beyer* (Conservador en Jefe de los Museos de Estrasburgo).

El mismo montó la exposición "Antiquités Egyptiennes" en 1973 junto a objetos egipcios provenientes del Instituto de Egiptología, exposición que tuvo por objeto hacer conocer al público el patrimonio egiptológico en Estrasburgo.

La clasificación de los objetos

En el presente catálogo los objetos fueron clasificados en una especie de fichado básico que consta de 7 ítems:

- Número de inventario
- Altura

- Diámetro
- Ancho
- Grosor
- Proveniencia (lugar de ejecución, si lo hubiere)
- Bibliografía

Gracias a esta catalogación que sigue los ítems básicos del Corpus ya mencionado y especialmente a la bibliografía sobre cada objeto, nos enteramos que de los casi 300 objetos que componen esta colección, aproximadamente un 80% son inéditos, hecho que aumenta el valor de este trabajo de investigación.

Considero muy importante la publicación de los textos egipcios (en los objetos que los poseen) para lo cual los autores presentan el texto dibujado a tinta y luego ofrecen la traducción aproximada de los mismos. Esto permite al investigador tener acceso directo a los textos egipcios inscriptos o pintados sobre los objetos y de esa forma permitir que cada investigador pueda interpretarlos según su propio criterio de traducción. Lamentamos que no hayan colocado la transliteración egipcia para comprender mejor la traducción que los autores adjudican a la inscripción.

Para concluir deseamos remarcar la gran tarea llevada a cabo por los profesores Schweitzer y Traunecker ya que al publicar esta colección permiten a los investigadores de todo el mundo acceder en forma profesional a objetos de origen egipcio y a través de ellos comprender mejor esta civilización, así como también promover estudios en el futuro, ya que en muchos museos del mundo existen colecciones de arte egipcio aún en estudio y de esta forma se pueden iniciar múltiples líneas de investigación.